Op 3256
1938
OP.U 03064

PIERO MARTINETTI

Morale, religione e filosofia

Estratto dalla « *Rivista di Filosofia* » - Anno XXIX - N. 1
Gennaio - Marzo 1938

ISTITUTO DI SCIENZE POLITICHE DELL'UNIVERSITA' DI TORINO
10124 Via S. Ottavio 20
Segreteria tel. 87.40.11
Biblioteca e sale riservate tel. 87.06.33 87.08.43

MILANO
VIA CIRO MENOTTI, 20
1938

PIERO MARTINETTI

Morale, religione e filosofia

Estratto dalla « *Rivista di Filosofia* » - Anno XXIX - N. 1
Gennaio-Marzo 1938

MILANO
VIA CIRO MENOTTI, 20
1938

Tip. G. BIANCARDI - LODI (Milano)

1) Una visione idealistica della realtà deve necessariamente pensare la vita morale come un momento essenziale di quel processo di creazione spirituale che costituisce la sostanza stessa della realtà e che, come un grande sforzo uno e continuo, comprende in sè la morale, l'arte, la religione e la filosofia. Un primo fatto sembra tuttavia contraddire questa posizione della morale come momento della vita spirituale del tutto, subordinato ai fini spirituali supremi (i fini religiosi): il fatto della possibilità d'una morale autonoma ed anche d'una concezione autonoma della vita morale, la quale ne fa un aspetto della vita avente i suoi fini in se stesso o subordinato ai fini dell'esistenza naturale. Ora è vero che la morale è nata indipendentemente dalla religione e può anche sussistere, in un primo momento, che è anche una fase imperfetta, senza la religione. Ma è ugualmente indiscutibile che la morale si presenta quasi sempre, anche se noi rimontiamo alle età storiche più remote, in una certa connessione con la religione e che questa connessione rappresenta oggi per noi un rapporto normale e necessario. L'impossibilità, in cui ci troviamo, di sostenere filosoficamente una morale assolutamente autonoma significa l'impossibilità, per il nostro spirito, d'una morale separata dalla vita religiosa.

2) La ragion d'essere d'una morale naturalistica s'esplica per il fatto che la vita morale, pur subordinandosi nella sua totalità alla vita religiosa, è un momento spirituale che ha in sè le sue leggi ed i suoi gradi e che, se ha bisogno della vita religiosa per trovarvi il suo coronamento e la sua ragion d'essere suprema, non ne ha bisogno per iniziare il suo svolgimento come valore specifico e come preparazione alla vita religiosa.

L'apparizione di quest'ultima non l'annulla: certo però le dà un nuovo carattere e l'orienta verso fini che trascendono il puro regno dei valori morali. Se la morale naturalista s'inganna col porre dei fini subordinati come fini supremi, essa ha tuttavia la sua ragion d'essere nell'affermazione dell'importanza di questi fini puramente morali per l'ascensione della vita. Ciò costituisce, in date circostanze storiche, una reazione legittima contro le deviazioni della morale teologica.

La morale edonista ed utilitaria in particolare mette in luce il diritto dell'individualità e delle sue esigenze, che possono venir incorporate dalla religione in una forma superiore di vita, ma non annullate. L'ascetismo rigoroso, negativo, che vorrebbe negare radicalmente la vita del senso, rivela il suo carattere contradditorio già in questo: che la sua negazione non è possibile che con mezzi sensibili. Accade qui ciò che accade per il precetto della carità: che, quando è concepito con rigore assoluto come astensione da ogni violenza, ci riconduce al regno illimitato della violenza dei malvagi e quindi ad un ordine di cose che è direttamente opposto all'ideale della carità. Nessuno dei beni della vita sensibile è per sè un male od un peccato: non comincia ad essere un male che quando si mette in opposizione con la vita superiore. Ad ogni grado della vita corrisponde un ideale che armonizza in sè gli elementi inferiori e li dirige verso la realizzazione d'una volontà migliore: la limitazione degli elementi inferiori ha naturalmente, in ciascuno dei suoi gradi, un effetto diverso. Ma in nessun grado, finchè l'uomo è sulla terra, questa limitazione può arrivare ad una negazione assoluta: anche per l'asceta vi è sempre nel mondo dei sensi qualche cosa che è necessarlo alla perfezione e quindi è un bene. Per questa ragione la forza e il piacere sono sempre sotto qualche aspetto un bene: e questo carattere positivo, che è loro particolare, non può mai scomparire del tutto. Gli edonisti insegnano a ricercare il piacere con raffinatezza: ma ogni raffinatezza, in quanto nega progressivamente ciò che vi è di grossolano e di leggero nel piacere, è qualche cosa che si accosta sempre più ad un carattere morale e religioso e che, lungi dal negare il piacere, lo attira a sè, lo purifica e lo trasforma. Così la serenità del saggio in Epicuro può avvicinarsi all'apatia stoica; la morale del piacere non è annullata da una saggezza elevata, ma spiritualizzata e

UTO1192199
1300208

nobilitata. Una negazione assoluta del piacere toglierebbe alla vita ogni contenuto e potrebbe praticamente sostenersi solo per mezzo d'una raffinata ipocrisia.

3) Lo stesso dobbiamo dire della dottrina che ammette come qualche cosa di naturale nell'uomo l'istinto altruista, la simpatia, e ne fa il principio esplicativo della moralità. È questo un punto di vista che, anche quando subisce (come p. es. nel messianismo di H. Cohen) un travestimento quasi religioso, ha sempre ancora un carattere naturalistico. Esso presuppone sempre il progresso, la continuità nello svolgimento dell'umanità, la vita sensibile come il bene fondamentale che bisogna rispettare e favorire per mezzo della carità. Essa può anche nelle sue forme più delicate e più alte estendersi al di là del mondo umano: la morale del «rispetto della vita» di Alb. Schweitzer non è che un potenziamento raffinato della morale della simpatia. Ma anch'essa manca, in ultimo, d'un fondamento solido; se la carità avesse soltanto il bene altrui come fine giustificativo, quanto raramente conseguirebbe essa il suo fine! Il mondo è pieno di miserie davanti alle quali ogni carità è impotente. Sarebbe un ideale ben miserabile per l'uomo il tendere verso un fine così raramente raggiunto e destinato in ogni caso a dissolversi nell'infinita vanità del tutto. D'altronde in che cosa la felicità degli altri e delle generazioni venture ha un valore superiore alla felicità nostra per esigerne il sacrifizio? Schopenhauer a ragione osserva che ciò che ha un reale valore nell'atto della pietà non è il sollievo dato agli altri, ma il nostro atto di rinunzia o quanto meno il nostro atto di partecipazione ad una vita che è fuori di noi. La morale dell'altruismo ha tuttavia anch'essa, da un punto di vista superiore, la sua giustificazione. Essa ha tutte le ragioni di assegnare all'altruismo un'origine indipendente ed una sfera d'azione sua propria. La vita religiosa non fa, come Kant riconosce, che incorporare in sè l'insieme dei doveri dando loro un senso più elevato e fissando loro un posto preciso nell'insieme della vita. L'uomo morale (nel senso rigoroso della parola) non è ancora l'ideale supremo: al disopra vi è l'uomo religioso. Ma l'uomo religioso è prima essenzialmente un uomo morale: uno dei criterii più sicuri per giudicare del valore d'una religione è il suo rapporto con la legge morale.

Quindi gli affetti e i legami dell'unità famigliare, dall'amore al sentimento della maternità, non saranno i determinanti finali della vita, ma sono certo destinati a conservare il loro posto ed il loro valore anche nella vita religiosa. Può essere in determinate circostanze un bene il saper sormontare anche le affezioni più tenere, come può essere in altre circostanze un dovere il saper disprezzare la vita stessa. Ma la dura legge del Vangelo (Luca IX, 59-62; XIV, 26-27) non può ragionevolmente venir intesa in questo senso assoluto che la vita religiosa sia inconciliabile con gli affetti famigliari. È stato giustamente osservato che l'assenza di questi teneri legami predispone generalmente alla durezza di cuore. E se il pensiero dell'immortalità ha per noi valore, ciò non è tanto per la persistenza di quella povera cosa che è il nostro io, quanto per la speranza, che esso ci offre, di rivivere sotto una forma od un'altra con coloro che noi abbiamo più profondamente amato qui sulla terra. Quest'aspirazione ha già essa stessa un carattere religioso: su di essa si fonda il culto dei mani nelle religioni antiche: e il culto che noi offriamo ai nostri morti è già senza dubbio un culto religioso. Come potremo noi dunque rinnegare qui sulla terra questi affetti?

Ai sentimenti morali famigliari si aggiungono i sentimenti morali sociali, che hanno forse un'intensità minore, ma un'estensione ed un'importanza ben superiore: essi culminano nel sentimento di carità universale che abbraccia tutti i viventi. Anche qui l'ascetismo predica la rinunzia, l'indifferenza, la solitudine eremitica, la vita nella foresta dell'asceta indiano, la vita nel deserto dell'asceta cristiano. Ma un precetto assoluto di questo genere condurrebbe all'abbrutimento, non alla perfezione. La socievolezza subisce certamente molte limitazioni da parte della vita religiosa: del resto già la morale stessa riconosce il valore d'una solitudine relativa. Quanto più l'uomo si eleva, tanto meno egli si sente disposto a fraternizzare con la moltitudine e tanto più sente il valore del silenzio e della riserva: ma tanto più egli sente anche una pietà profonda per questo povero gregge di creature umane che errano, il più delle volte, senza pastore, dilaniate e disperse (Matt. IX, 36).

4) Le forme naturalistiche della morale hanno dunque anch'esse, in una visione spirituale complessiva, la loro ragion

d'essere che le giustifica: esse nascono da opposizioni secrete che la storia suscita negando un estremo con l'altro: negando, per esempio, una metafisica dogmatica e mitologica per mezzo d'un positivismo scettico o di altre forme più sottili di naturalismo, che conducono alle stesse conseguenze: come più tardi negherà questo positivismo demolitore per mezzo del ritorno a posizioni dogmatiche rinnovate in un senso più accettabile. Noi comprendiamo perfettamente le ragioni che hanno provocato la morale anticristiana di Nietzsche: essa ha un valore ai nostri occhi per il momento che essa mette in rilievo: ma nessuno sentirà il bisogno di difendere Socrate o Gesù Cristo contro Nietzsche. L'esigenza metafisica, mistica si fa del resto sentire tosto o tardi attraverso le stesse negazioni naturalistiche: anche nei filosofi del materialismo la filosofia assume spesso l'aspetto d'un vero sistema religioso. Qui, come sovente, la negazione della religione non è in realtà che la negazione d'una delle sue forme temporanee. Ed anche l'opera dei negatori più irreligiosi può essere compresa, da questo punto di vista, nella storia della religione. Come era possibile liberare la filosofia dal dogmatismo teologico se non per una forma di « illuminismo », di naturalismo o di scetticismo? Quanta riconoscenza non dobbiamo noi a questi spiriti! Così la morale positiva e naturalistica può entrare anch'essa, come momento necessario, nella storia della morale religiosa: e il ricco svolgimento di particolari, che in essa è indipendente dal principio, può essere un prezioso contributo ad una più profonda comprensione della vita morale.

5) Ma la morale non può arrestarsi in se stessa: l'impotenza della morale naturalistica a fondare razionalmente la vita morale è la migliore dimostrazione della necessità che lo spirito ha di riattaccare la vita morale ad una visione metafisica, cioè ad un fondamento religioso. La morale stessa che fa del dovere una legge indipendente assoluta e cerca nella venerazione, che la coscienza ha per questa legge, un fondamento praticamente sufficiente, non può sostenersi da sola come visione riflessa e finirebbe, se fosse abbandonata a sè, per indebolirsi anche come regola di vita. L'uomo ha bisogno di qualche cosa che venga dall'alto e che riattacchi i doveri e le speranze della vita morale ad un ordine eterno. Il rigorismo morale equipara troppo le regole del dovere

agli articoli d'un codice, al quale bisogna obbedire passivamente come a qualche cosa che piega ed asservisce a sè la coscienza. Ora questo è falso. L'attività morale è obbedienza alla legge nella libertà, è sforzo, è creazione: questo è ciò che le dà sempre un carattere di serenità e di gioia anche quando costa duri sacrifizi. Sembra che l'essenziale sia di elevarsi in quella sfera del bene nella quale noi ci sentiamo più liberi e nella quale, operando liberamente, sentiamo di creare noi stessi, con Dio, la legge. Questa creazione mette la nostra azione in connessione con tutto un sistema di realtà, nel quale tutto s'accorda con la nostra volontà buona: questo sistema è la realtà religiosa.

6) Non dobbiamo dunque meravigliarci se in ogni tempo la morale si è spontaneamente sforzata di stabilirsi in una visione religiosa come suo momento essenziale, come sua condizione immediata. Ed è in questa legislazione che le religioni superiori vedono una delle loro funzioni principali. Quale gran parte hanno le prescrizioni morali nelle reliquie a noi pervenute dell'Avesta, nel Tripitaka buddista, nella Bibbia ebraica, nel Vangelo, nel Talmud! L'insieme delle leggi non presenta, in questi codici, una grande differenza: il codice morale dell'umanità è, in fondo, uno solo. Le differenze più profonde non concernono la sfera morale, ma i precetti religiosi o le regole rituali, che sono moralmente indifferenti. La stessa cosa possiamo dire dei grandi sistemi spiritualisti e idealisti di carattere religioso. Le differenze loro nel campo morale concernono le diverse fondazioni filosofiche, ma il codice morale non offre differenze sostanziali. Un'esposizione comparativa delle morali dei grandi filosofi dello spirito metterebbe in luce, per ciascuna d'esse, un grande numero di particolarità interessanti, ma farebbe anche spiccare la loro unità sostanziale. Le differenze più gravi in questi sistemi di morale filosofica vengono dal diverso concetto del divino e del suo rapporto col mondo. Quelli che hanno più profondamente subìto l'azione delle religioni popolari pensano, in generale, il divino come un principio personale e la legge morale come un insieme di leggi che egli ha imposto agli uomini, sue creature, per la loro maggior perfezione e per la più grande gloria del regno divino. Negli altri la legge morale è come la presenza e l'esigenza dello stesso principio divino che risiede

nell'intimo dell'uomo e che è un richiamo perenne ad un'unione più intima, ad un ritorno all'unità, all'armonia ed alla perfezione. Ma questa differenza è meno importante di ciò che potrebbe sembrare a primo aspetto. Senza entrare nelle questioni interminabili che concernono la personalità di Dio, noi possiamo osservare che è difficile ad uno spirito filosofico di considerare Dio come un despota che regola le cose umane per mezzo di decreti dittatoriali: anche Calvino attenua il suo concetto d'un Dio predestinante ed arbitrario per l'appello ad una saggezza misteriosa, a noi incomprensibile, che guida la volontà di Dio. Una personificazione eccessiva di Dio è mitologia, non filosofia. D'altra parte è difficile pensare la possibilità d'un rapporto intimo dell'anima nostra con Dio senza rappresentarcelo come una realtà infinita e misteriosa, ma dotata, almeno nel rapporto nostro, di quei caratteri di intelligenza e di bontà, senza dei quali esso sarebbe per noi solo una potenza impenetrabile e straniera. Ora quest' esigenza ci mette già sulla via della personificazione simbolica.

Con ciò non si vuole naturalmente affermare che l'accordo delle morali religiose e filosofiche debba estendersi fino ai particolari: si può, come nella dogmatica, esigere l'accordo nelle linee essenziali e lasciare libera la determinazione dei particolari, ai quali non bisogna dare del resto che un' importanza assai relativa. È necessaria una certa ingenuità per pretendere di essere così profondamente nel secreto delle cose divine da poterne determinare con precisione tutte le prescrizioni particolari: ciò che è sempre inseparabile da una certa indegnità del concetto del divino. I cambiamenti, le differenze, gli adattamenti non sono in Dio, ma nell'elemento umano: la legge deve essere concepita come una via che da luoghi differenti conduce a Dio e che in Dio è unità ed identità immutabile: non come una volontà che parte da Dio e che muta secondo i luoghi e i tempi, introducendo così la diversità e il mutamento in Dio.

7) Questa connessione essenziale della morale con una visione metafisica di carattere religioso o filosofico sembra però celare in sè un pericolo. La diversità delle religioni e delle filosofie è uno degli argomenti più usati per dimostrare l'inanità dei loro dogmi. Esso è tuttavia solo un argomento superficiale, che, seriamente

esaminato, perde ogni valore. Le divergenze esteriori non escludono un'unità radicale: e quest'unità è stata sentita da tutti gli spiriti profondi. Un « *Conciliator differentiarum* », il quale cercasse di mettere in luce l'unità che lega fra loro le grandi visioni idealistiche e religiose della filosofia, da Platone sino a noi, sarebbe uno dei libri più utili: non per costruire un eclettismo superficiale chiuso anch'esso in particolarità futili, ma per dimostrare che sotto le differenze verbali e le ipotesi problematiche si nasconde in realtà una corrente spirituale unica, la quale è l'espressione più alta del pensiero religioso dell'Occidente.

Per ciò che concerne le religioni, l'elemento unico e comune viene facilmente alla luce quando si dia il suo giusto valore all'elemento simbolico e non se ne faccia il momento essenziale della religione: perchè questo è ciò che costituisce la superstizione. Kant mette in rilievo quest'unità delle religioni quando vuole che non si parli di « religioni », ma di « religione », perchè in fondo la religione è una sola. I recenti congressi delle grandi religioni viventi hanno sempre meglio messo in evidenza quest'armonia interiore di tutte le religioni, nelle quali l'elemento veramente essenziale è lo sforzo della coscienza umana verso il mondo delle realtà eterne. Io credo che non sarebbe impossibile ad un congresso delle religioni di fissare nelle sue grandi linee un codice spirituale comune a tutti gli uomini. Non ignoro che vi sono differenze e deficienze le quali sembrano essenziali: il Corano p. es. sanziona la poligamia (cap. IV, 3; XXXIII, 40), mentre per contro condanna l'intemperanza e i giuochi d'azzardo. Non c'è dubbio che l'assenza d'un precetto in prò della carità verso gli animali non sia una deficienza grave nell'Evangelo. Ma uno spirito veramente religioso non ha bisogno oggi d'asservirsi ad un codice religioso qualunque. Egli può riconoscerne le deficienze senza che perciò debba misconoscerne lo spirito ed il valore: egli sa che ogni legge religiosa è solo per gli uomini un punto di partenza verso un ideale più elevato, che è la sorgente vera di ciascuna di esse. Noi vediamo in effetto che le religioni stesse sentono il bisogno di avvicinarsi a questo ideale: la legge monogamica s'impone sempre più nel mondo mussulmano anche nonostante il Corano. Uu segno di questa tendenza è la prevalenza sempre maggiore che in esse prende il concetto della mutua tolleranza e della fraternità umana. Una religione

elevata è sempre necessariamente tollerante: l'intolleranza è il segno più sicuro della superstizione e della miseria morale che l'accompagna. L'intolleranza, ha detto già l'imperatore Akbar, il grande principe musulmano dell'India (1542-1605), non è che il frutto dell'ignoranza. Una nave portoghese aveva catturato un naviglio di pellegrini musulmani e fra il bottino vi erano degli esemplari del Corano. I portoghesi li attaccarono, per scherno, al collo dei cani. La flotta dell'imperatore catturò a sua voltà un vascello portoghese e vi trovò degli esemplari della Bibbia: la madre di Akbar avrebbe voluto che egli trattasse la Bibbia allo stesso modo. Ma Akbar le rispose: « Questi ignoranti non conoscono il valore del Corano, nè quello della Bibbia: io non voglio degradarmi imitando il loro modo d'agire ». Così tutte le religioni tendono oggi ad unirsi nella condanna della violenza e della guerra. Se esse non hanno reagito con energia in occasione della grande guerra, ciò è dovuto solo alla debolezza ed alla miseria degli uomini che le rappresentavano. Ma non v'è dubbio che lo spirito di tutte le religioni è unito in questo senso e la questione essenziale per esse non è più di sapere se la guerra sia o non lecita, ma come sia possibile limitarne l'uso a quel minimo che la barbarie sempre rinascente e l'oscurarsi del sentimento religioso rendono, in qualche momento, dolorosamente necessario.

Tutte le religioni possono quindi avere e conservare un grande valore per la vita morale: in questo esse si accordano nonostante la varietà dei dogmi e dei simboli. «La fede ad una morale imperativa, dice A. Fouillée (*La France au point de vue moral*, p. 117), che non si discute in quanto è stabilita e sanzionata dal principio stesso dell'universo, è una diga potente contro le passioni criminali e viziose, contro l'interesse tirannico del momento: essa è, sotto una forma più o meno simbolica, l'introduzione nell'io egoistico d'un qualche cosa d'universale e di eterno. E questo è ciò che, nonostante i miti, dà a tutte le religioni il loro spirito di verità: se per verità dobbiamo intendere la validità universale; e se appartiene all'essenza della vita individuale l'essere collegata da un legame misterioso, ma certo, col tutto, l'essere connessa, nel suo presente fuggevole, col passato e con l'avvenire del mondo. L'umile credente che mescola i miti col suo sentimento della vita universale è meno lontano dal

vero e sopratutto dal bene che il materialista orgoglioso ed egoista il quale crede solo all'ora presente ».

8) Lo stesso dobbiamo dire della filosofia. Non è vero che vi sia una guerra continua tra i filosofi: o almeno è vero solo in un certo senso, che non ha, dal punto di vista umano, alcuna importanza. Salomone Maimon, il più sottile dei primi discepoli di Kant, voleva dimostrare nel suo Dizionario filosofico che tutti i filosofi hanno detto, in fondo, le stesse cose e che non si distinguono se non per l'imprecisione dell'espressione. E Maimon aveva, in gran parte almeno, ragione: quante dispute di filosofi non hanno la loro origine che nella diversità della terminologia! Questo è anche il concetto profondo che svolge Solger (*Nachgelassene Schriften*, II, p. 155 ss.). Vi è come una filosofia ideale, ma eternamente non espressa che riceve nella coscienza umana e nella realtà empirica delle incorporazioni differenti e successive che sarebbe ingiusto condannare perchè tutte sono « condizionalmente vere ». Queste incorporazioni sono determinate dalle differenti condizioni storiche: per questo ciascuna d'esse è, nel suo momento rispettivo, la miglior forma della verità filosofica. Ciò non deve essere interpretato nel senso del relativismo storico, perchè questo valore della filosofia del tempo, determinato dal suo accordo con le condizioni dell'ambiente, non riflette che la forma: la filosofia del tempo è la migliore perchè essa dà l'apparenza più accettabile alla verità filosofica, che è sempre la stessa. E poi a questa gradazione della forma si sovrappone un'altra gradazione: vi sono dei sistemi nei quali si manifesta più chiaramente e più perfettamente il contenuto essenziale della filosofia.

È in questo senso che quel sottile spirito che era X. Doudan dichiara di professare la filosofia dei luoghi comuni, ma dei luoghi comuni riflessi e fortificati dalla conoscenza che il resto è vanità (*Lettres*, I, p. 161). Lo spirito filosofico, maturato da lunghi anni di letture e di riflessioni, finisce per vedere chiaramente che una gran parte delle questioni trattate dai filosofi non hanno che un'importanza secondaria e non sono che schermaglie concettuali delle scuole, non degne che d'un interesse assai mediocre. Lo spirito filosofico che si forma, ha bisogno di passare per quest'anticamera; ma è segno d'una non grande profondità

di spirito l'arrestarvisi per tutta la vita. I problemi essenziali sono sempre gli stessi e la filosofia non offre, in fondo, delle soluzioni nuove: la sua azione è sopratutto negativa e serve ad eliminare le idee tradizionali preconcette, le quali ci impediscono di vedere con chiarezza quelle verità essenziali che l'uomo porta già in sè con una certezza confusa. Queste sono le verità che Doudan chiama i « luoghi comuni ». La filosofia, anche la più paradossale, non ha mai detto nulla, in fondo, che allarghi i limiti del nostro conoscere. Che cosa ci ha mai insegnato di nuovo, per esempio, sull'immortalità? Essa ci ha mostrato chiaramente la vanità di molte credenze tradizionali: ma sul fondo positivo della questione essa non fa che aprire la via alle speranze d'una fede razionale. « Le acque nere e profonde che ci chiudono da ogni parte, non si sono abbassate d'una linea dal giorno che l'occhio dei primi uomini le ha contemplate con paura e con tristezza » (*Lettres*, I, p. 251). Molti pensieri filosofici, che il mondo crede nuovi, giacciono già sepolti nei vecchi libri e solo la terminologia non permette di riconoscerli. Questo è sopratutto il frutto dello studio della storia della filosofia: riconoscere sotto un linguaggio passato di moda le verità che oggi commovono ed attirano. Perchè vi è una moda nella filosofia come in tutto il resto: ma essa non concerne che la forma.

Le oscurità e i dissensi dei filosofi devono quindi condurci non a negare ogni valore all'opera loro, ma a riconoscerne i limiti, a distinguere con Epitteto le poche verità essenziali che essa contiene e le numerose verità opinabili che non devono essere dogmatizzate e che non offrono un vero interesse vitale. Tutto ciò che può fare la filosofia è di fissare un piccolo numero di punti luminosi che possono in certo modo rischiarare tutta la regione misteriosa delle verità superiori e guidare l'uomo nella vita. Le filosofie che tutto chiariscono e tutto mettono a posto svegliano istintivamente e giustamente la nostra diffidenza. Noi siamo talmente persuasi che il nostro spirito non può penetrare la verità ultima, che coloro i quali pretendono di tutto comprendere e tutto spiegare ci appariscono necessariamente come degli illusi. Il carattere della vera filosofia non è dato solo, dice giustamente Doudan, dalla luce che essa rispande su certi punti, ma anche dall'ombra che essa lascia sussistere su tutto il resto.

La determinazione fedele ed esatta dei particolari propri di ogni filosofo conserva tutto il suo valore come ricerca storica e ciò basta a giustificare tutte le fatiche che vi sono consacrate. Ma dal punto di vista umano ciò che sopra tutto importa è di ricercare l'accordo secreto sui punti fondamentali, che è celato sotto le loro divergenze verbali e formali. Questo non è punto un invito ad un nuovo eclettismo superficiale. Noi sentiamo benissimo, per esempio, che il regno di Dio di Gesù e il mondo intelligibile di Kant sono fondamentalmente la stessa cosa: ma non sentiamo perciò alcun bisogno di ridurli l'uno all'altro e di esprimerli con una terza formula, anch'essa ugualmente inadeguata. Questo deve piuttosto consigliarci a limitare la nostra considerazione al pensiero filosofico delle « cime ». La facoltà di vedere con chiarezza e di ben ragionare nelle questioni metafisiche, dice giustamente W. Monod (*Le problème du bien*, III, p. 10), è il privilegio d'un'aristocrazia ancora più limitata e più chiusa di quella che ha il privilegio delle alte intuizioni matematiche: solo vi è un maggior numero di persone che credono di potersene occupare perchè le questioni metafisiche si prestano alle chiacchiere più che le matematiche.

9) Un'esposizione dei punti essenziali di quella visione religiosa che è il fondamento di tutte le grandi religioni e di tutte le filosofie idealistiche, non è qui necessaria. Una semplice esposizione storica, rapsodica, non avrebbe un valore molto superiore a quello d'un racconto mitico: ed una fondazione logica non è possibile senza una serie di premesse metodologiche, dalle quali dobbiamo qui fare astrazione. Basti qui accennare alla connessione di questi punti essenziali con le intuizioni fondamentali che costituiscono l'*a priori* religioso ed alle quali tutte le concezioni filosofiche fanno più o meno esplicitamente appello. Ogni sistemazione delle nostre rappresentazioni e dei concetti della realtà in un tutto razionale non è che l'estensione alla realtà d'una visione iniziale e formale del principio che ne costituisce la verità obbiettiva: visione che ha la sua formulazione in un certo numero di principii, i quali si impongono a noi per la loro evidenza, come qualche cosa di cui non possiamo assolutamente porre il contrario senza distruggere il nostro stesso pensiero. Questo è ciò che fa la matematica rispetto al

mondo della rappresentazione: le intuizioni e gli assiomi della geometria esprimono inizialmente e formalmente la realtà e la vita dello spazio ed hanno per noi una necessità assoluta in quanto noi non possiamo rappresentarci il contrario. Analogamente le sistemazioni concettuali della filosofia sono costruzioni rette e regolate da principii che si impongono a noi per la loro evidenza razionale come intuizioni *a priori* della ragione: noi non possiamo pensare il contrario. La costruzione «matematica» dell'Etica di Spinoza è una costruzione razionale modellata sull'analogia della matematica. Una semplice esposizione di questi principii *a priori* della ragione è ben lungi ancora dal costituire una costruzione della realtà: ma basta a tracciare la via che questa costruzione deve seguire, se essa vuole avere un valore obbiettivo.

10) Il primo di questi principii è il principio gnoseologico *a priori* che Descartes per primo ha formulato col suo: «io penso, dunque sono», e che Kant e Schopenhauer hanno in seguito fissato nella proposizione: «il mondo è la mia rappresentazione». Ambo queste formule si prestano a delle incomprensioni. La migliore espressione di questo principio è stata data da Schuppe nella prima parte della sua «Logica gnoseologica». È evidente che una negazione di questo principio può essere posta innanzi solo per un atto di coscienza: e che ogni tentativo di svolgere dalla rappresentazione qualche cosa che non sia coscienza va incontro alla stessa difficoltà. Anche quando si è creduto di avere faticosamente svolto qualche cosa che sia non coscienza o non pensiero, bisogna poi riconoscere che ciò è presente a noi e può essere affermato da noi solo in quanto è contenuto cosciente od atto di pensiero: perchè e questo passaggio e gli elementi da cui si parte e quelli a cui si arriva possono essere presenti a noi solo in quanto contenuti di coscienza: non si può negare la coscienza con la coscienza! Questo principio non ci rinchiude affatto nel solipsismo: perchè al contrario nella dualità stessa originaria della rappresentazione (polo soggettivo e polo oggettivo) si trova già posto accanto al puro soggetto, che è puro centro di coscienza, il suo oggetto, il momento obbiettivo contenuto nella rappresentazione stessa: quest'oggetto è solo un momento della rappresentazione e perciò un contenuto

di coscienza esistente solo nella sua relazione col puro soggetto. Questo puro soggetto, il centro che diciamo « io » e che raggruppa intorno a sè il contenuto della coscienza non è però il creatore di questo contenuto, nè il principio dei mutamenti che esso subisce. Questo vuol dire che vi sono altri contenuti di coscienza, che il contenuto della nostra coscienza fa solo parte d'una totalità che è indipendente dal nostro io. Però anche questa totalità non può essere che contenuto di coscienza, cioè deve essere in rapporto con altri centri soggettivi o con un altro soggetto. Vi sono dunque altri soggetti: sebbene essi non possano esserci dati che come oggetti nel contenuto della nostra coscienza. Questo principio che si pone come necessariamente valido *a priori* è il principio di ogni filosofia idealista. Noi dobbiamo necessariamente concepire la realtà come un sistema infinito di vite spirituali, ciascuna delle quali deve essere pensata come analoga, benchè in gradi e forme infinitamente differenti, alla coscienza che ciascuno di noi ha dell'essere suo. Tale principio non traccia ancora niente più che una direzione e lascia aperte numerose vie: esso esclude soltanto ogni concezione grossolanamente realistica. La maggior parte delle religioni non rilevano questo carattere ideale della realtà in modo riflesso: ma il fatto solo che esse riconducono il mondo materiale ad un atto di creazione da parte d'uno spirito, lo caratterizza come un pensiero ed una volontà di questo spirito: la materialità non è che parvenza.

11) Il secondo principio *a priori* è il principio morale formulato per la prima volta con precisione da E. Kant. Anche qui la formulazione è problematica: e i tentativi diversi di esprimerlo e di giustificarlo dimostrano la difficoltà che Kant ha incontrato in questo suo compito. Senza insistere su questo punto, noi possiamo formularlo così: « Ogni spirito razionale deve, sotto pena di negare la sua natura razionale, subordinare la sua attività ad una legge, cioè ad un ordine razionale che esso deve considerare come impersonalmente valido per sè e per tutti gli altri spiriti razionali ». L'attività morale è, nelle sue origini indipendente da questo principio: essa nasce dal concorso spontaneo delle coscienze e per questo concorso la coscienza riflessa della legge non è necessaria. Questo concorso spontaneo

crea a poco a poco quell'accordo razionale pratico degli spiriti che è la loro unità morale: ma appena lo spirito riflette sulla sua subordinazione a quest'unità, egli deve riconoscere che essa è necessaria *a priori* ed essenziale per la sua natura razionale. Egli non potrebbe in effetto prendere un atteggiamento contrario alla legge morale che per mezzo d'un'altra legge: anche una morale d'egoismo formulato in precetti (una condotta egoistica determinata semplicemente dagli impulsi del momento non sarebbe la condotta d'un essere razionale) è già una legge. Ora una legge è una vera legge cioè è veramente razionale soltanto se è l'espressione d'una volontà impersonale che si impone egualmente e sempre a tutti gli spiriti, cioè se è una legge morale: perchè ciò che caratterizza la legge morale è propriamente questo carattere formale: che essa deve essere impersonalmente valida per tutti gli spiriti. Questo principio *a priori* afferma quindi che la moralità è una conseguenza logica della razionalità, anzi meglio che essa si identifica con la razionalità. Così esso determina il carattere dello svolgimento spirituale: lo spirito, in quanto si eleva sopra la vita sensibile ed acquista una coscienza riflessa di sè e delle cose, cioè in quanto diventa ragione, non può prendere il carattere di «ragione» senza riconoscere una legge morale. L'idealismo è possibile solo come idealismo morale.

12) La vita morale è dunque un momento nel processo di elevazione dello spirito e riceve da questo processo il suo valore e il suo senso. La sua realtà immediata si rivela come riconoscimento dell'identità interiore nel sentimento della pietà: ma questo riconoscimento è in realtà già il presentimento di quel grado superiore dell'essere che è la personalità morale e della legge ideale che in questo mondo superiore stringe tutte le personalità. Questo mondo si pone dinanzi alla volontà individuale come un ordine divino oscuramente presentito che deve assolutamente imporsi ad ogni considerazione egoistica: la sua realizzazione riempie la coscienza di quel senso di elevazione e di gioia che è la soddisfazione morale. Con la vita morale si inizia quindi la rivelazione d'un mondo di valori ideali, d'un'ordine spirituale che trascende l'individuo e che ha già un certo carattere religioso. La vita religiosa è una vita più vasta nella

quale confluiscono, oltre all'intuizione morale, anche intuizioni di carattere estetico e logico. Ma la prima e più efficace iniziazione alla vita religiosa è la riflessione morale.

Nel problema morale s'inserisce anche il problema dell'immortalità, l'ultimo e il più inquietante dei problemi metafisici: perchè anch'esso si riduce a chiedere: quale è il posto della volontà buona nello spirito eterno? Il monismo naturalistico, che dissolve tutto nell'unità del divenire infinito, dissolve anche in questa visione magica la persona morale e con essa tutti i valori umani. La sopravvivenza nell'energia indistruttibile o nella ripercussione del nostro agire sulle generazioni venture è una pura illusione: se non vi è nella personalità nulla di eterno, l'unica realtà che vive durevolmente è la natura, la potenza cieca che costituisce gli esseri viventi; ma tutte le opere degli uomini sono così vane come è vana la loro esistenza. È assurdo supporre che esse possano in certo modo persistere nell'idea, nella spiritualità impersonale che le collega storicamente: la spiritualità impersonale è una vana finzione: che cosa possono essere i valori ideali della bontà, della bellezza, della verità senza la personalità che sola è in grado di sostenerli, di sentirli e di apprezzarli? Secondo un'altra concezione più raffinata la nostra eternità consisterebbe in questo: che durante la nostra durata efimera noi prenderemmo coscienza di essere un momento d'un principio universale ed eterno. L'eternità non sarebbe al di là della tomba, ma sarebbe una certa qualità della vita presente, un'elevazione, una dedizione della nostra vita a qualche cosa che per la sua presenza darebbe alla nostra esistenza peritura un valore infinito, un momento di eternità: restando la sua caducità individuale ineluttabile come prima. Ma questa dottrina s'illude di poter così sottrarre la nostra vita al nulla finale: il nostro momento d'eternità resterebbe sempre ancora, strana contraddizione, qualche cosa di effimero! Come potrebbe del resto aver luogo questa partecipazione, se non vi fosse già in noi qualche cosa di eterno? E se qualche cosa di eterno non costituisce già il nostro io in ciò che esso ha di più profondamente personale, come potremmo affermare di partecipare, noi, all'eterno? E come potrebbe questo essere eterno assorbire in sè la nostra personalità, se non fosse già esso stesso, in senso eminente, qualche cosa di personale? Non tutto il nostro io è

eterno: su ciò non può cadere alcun dubbio. Ma ciò che in noi può partecipare ai valori eterni non può essere che qualche cosa di eterno. E del resto l'unica definizione possibile di questa eternità dello spirito ci è data dalla partecipazione ai valori eterni: il resto è mitologia. Tutti gli spiriti raffinati non hanno concepito diversamente l'immortalità. La legge morale, elevandoci alla coscienza della nostra realtà come personalità morale, ci associa ad un ordine che è al disopra dell'ordine sensibile, del tempo e della morte e ci dà l'assoluta certezza che il nostro essere vero, la nostra persona morale, in quanto fa parte di quest'ordine intelligibile, è una realtà indistruttibile. E questo è anche ciò che sente confusamente ogni coscienza diritta quando, posta dinanzi alla necessità del sacrificio, volge con sicura fiducia verso questo «altro mondo» tutto il suo pensiero. «Io credo (scrive X. Doudan) che il coraggio di bene fare ha la sua ragione nell'altro mondo e che gli atti di resistenza disperata contro il male, in certe anime, sono precisamente la prova dell'altro mondo. Un grande cittadino, che guarda in faccia un tiranno e lo sfida in mezzo alle sue legioni, ai suoi giudici venduti ed ai suoi carnefici, non gli dirà: «Io sono più forte di te», che sarebbe una vanteria, ma: «Io sono sostenuto da un principio che è più forte di te e che tardi o tosto ti abbatterà: ora io me ne vado là dove esso regna in eterno». Questo è scritto in caratteri invisibili sulle bandiere di tutte le grandi cause». (*Lettres*, IV, p. 89-90).

13) Il terzo principio *a priori* è il principio già formulato (molto imperfettamente) nella così detta prova ontologica dell'esistenza di Dio: la migliore formula ne è stata data da Spinoza nelle proposizioni I, 7 e I, 11 dell'Etica. Il criterio della realtà degli esseri nella stessa serie empirica è l'unità: anche nel mondo spirituale il progresso verso l'unità è progresso verso la perfezione e la realtà: la vita morale è la rivelazione d'un'unità spirituale superiore che non potrebbe essere considerata come una finzione ideale senza annullare con ciò tutta la vita morale. Da questo punto di vista sarebbe quindi una contraddizione il negare che l'unità assoluta, come *omnitudo realitatis*, non sia anche la realtà assoluta: il carattere della realtà metafisica è inseparabile dall'unità. Dunque l'unità assoluta deve anche essere

la suprema realtà: che Kant chiama un «ideale della ragione» solo perchè essa è al di là di ogni esperienza possibile e quindi resta sempre per la ragione umana qualche cosa di trascendente che essa non può determinare per mezzo di alcuna esperienza e di alcun concetto. Tutte le cose si avvicinano più o meno a questa realtà perfetta secondo il loro grado di realtà e tutte hanno metafisicamente in essa, in quanto reali, il loro fondamento: perchè tutte la limitano in qualche modo, come le figure geometriche limitano l'illimitabile spazio. Questa limitazione e derivazione non è una partizione, una separazione, poichè allora la realtà non sarebbe veramente una, ma sarebbe un aggregato. Quindi noi dobbiamo rappresentarci questa realtà come un principio, un essere unico ed eterno, la cui unità stessa esclude la possibilità, per noi, di rappresentarlo o di pensarlo in modo adeguato. Noi non possiamo determinarlo che indirettamente per mezzo di negazioni: la stessa affermazione della sua unità è, in fondo una determinazione negativa. Le cosidette prove dell'esistenza di Dio non sono in realtà che determinazioni di esigenze spirituali che noi non possiamo respingere, perchè la loro negazione sarebbe la negazione del nostro pensiero e del nostro essere stesso: e che non possono trovare la loro giustificazione definitiva che nel concetto dell'unità assoluta. Ma d'altra parte noi dobbiamo ricordarci che quest'unità è unità di realtà spirituali, le quali tendono verso di essa come verso la perfezione del loro essere e che, per questa partecipazione all'unità, possono essere elevate e trasformate, ma non distrutte. Noi vediamo che così già avviene nelle unità spirituali inferiori, le quali accolgono in sè le forze inferiori della vita unificandole ed intensificando le loro facoltà potenziali: così è p. es. che la vita morale non distrugge le attività organiche, ma le unifica e le eleva ad un grado più alto di realtà. Quindi l'unità di Dio non è un'indistinzione assoluta, che sarebbe anche il vuoto e la morte assoluta: ma è un'unità che accoglie in sè come momento essenziale tutto ciò che ogni essere ha di reale e lo stringe con tutti gli altri momenti in un accordo che trascende ogni nostra facoltà di concepire.

La critica di Kant contro l'argomento ontologico è perfettamente giustificata: perchè opponendo (come nella formulazione tradizionale) alla semplice idealità del principio la sua realtà

come una perfezione che si deve aggiungere all'idealità, si concepisce evidentemente questa realtà sull'analogia dell'esistenza empirica. Ora il mondo degli oggetti empirici non è una realtà obbiettiva che per la coscienza del senso, quindi una realtà oggettiva fenomenica, che non è nè vera oggettività, nè vera realtà. E nella sfera di queste realtà empiriche il giudizio di realtà è veramente, come Kant sostiene, un giudizio sintetico: esso non può mai risultare da una deduzione analitica. Se l'essere assoluto fosse reale nello stesso modo in cui sono reali gli oggetti empirici, l'argomento ontologico sarebbe un puro sofisma: ma il difetto suo sta precisamente solo in questa presupposizione errata.

Non è naturalmente un'argomentazione astratta di questo genere che ha originariamente elevato l'umanità al concetto del divino. Come vi è stata una moralità naturale prima di ogni riflessione morale, così vi è stata una religiosità naturale prima di ogni riflessione filosofica o teologica. Prima della via logica la visione estetica delle sublimità della natura e la riflessione morale sulla morte sono state le due vie per cui lo spirito umano ha primitivamente avuto un presentimento del divino. L'*a priori* religioso, di cui R. Otto ha molto bene determinato la natura, non è, all'inizio, un vero *a priori* logico. La riflessione filosofica sul fondamento della vita religiosa interviene più tardi a mettere in luce che esso è logicamente stabilito *a priori* nel nostro spirito e che la negazione di quell'atto supremo della nostra ragione, per cui essa ne prende coscienza, implicherebbe la negazione della realtà e del valore di tutta l'attività spirituale e del mondo che per essa e per essa sola è stato costituito: quindi anche la negazione della negazione stessa dell'*a priori*. La sola concezione possibile del mondo è dunque un *idealismo morale religioso*.

14) I principii della teologia negativa debbono essere tenuti presenti sempre non solo nella determinazione del carattere simbolico degli elementi empirici che ci servono a fissare l'idea del divino, ma anche nella determinazione dei rapporti fra l'unità perfetta di Dio e la molteplicità e l'imperfezione del mondo. L'alto concetto dell'uno tutto, che ha fascinato tanti spiriti profondi, è realmente la liberazione definitiva da tutte le concezioni ristrette e puerili della religiosità mitologica: ma esso li ha sovente resi ciechi dinanzi alle opposizioni ed alle imperfezioni

della realtà e li ha indotti a non vedere nel mondo altro che lo splendore digradante della perfezione dell' Uno. Ora noi, pure tenendo fermo il valore metafisico del concetto dell' Uno, non dobbiamo dimenticare che esso è per noi uomini soltanto un ideale della ragione, il quale non sopprime la radicale, insanabile opposizione che esiste fra la perfezione assoluta dell' Uno e il carattere illusorio e doloroso del mondo. Quest'opposizione è particolarmente accentuata nei sistemi religiosi e filosofici dell'India e presso alcuni pensatori dell' Occidente, p. es. in Parmenide: ma il carattere vano, illusorio del mondo empirico, che è assimilato ad un sogno, è un motivo che ricorre sovente nella letteratura filosofica e religiosa dell' Occidente. Questo rapporto risulta del resto dal concetto stesso del divenire dello spirito. Poichè l'unità spirituale superiore è, rispetto agli elementi inferiori che essa unifica in sè, il valore superiore, così essa è, rispetto ad essi, anche la vera realtà che non è creata o costituita da essi e non dipende da essi, ma è il loro essere più vero e sostanziale, presente in essi in tutta la sua perfezione fin dall'inizio. Noi dobbiamo pensare la sua apparizione non come uno svolgimento reale, ma come una rivelazione graduale che è svolgimento solo fino a tanto che noi restiamo dal punto di vista inferiore. La realtà dell' Uno risplende in tutto intiero il mondo, ma come attraverso un' apparenza, una realtà fenomenica, la quale non ha valore, come tale, che per la coscienza imperfetta relativa ad essa: dal punto di vista assoluto (che è per noi soltanto un ideale) la sola realtà vera è Dio e davanti a lui ogni altra realtà distinta scompare. Dio non può dunque essere considerato come l'autore del mondo nel senso che egli, essere realissimo, sia in qualche modo anche il principio di quell'apparenza per cui il mondo appare come distinto da Dio. Se quest'apparenza fosse fondata in Dio, essa sarebbe qualche cosa di assoluto e di eterno ed ogni aspirazione degli esseri verso la liberazione sarebbe inconcepibile ed assurda. Noi dobbiamo pensare, dal punto di vista assoluto, che Dio solo è: e soltanto come esseri empirici, separati da Dio, relegati nell'apparenza e tendenti verso Dio, dobbiamo riconoscere l'esistenza dell'apparenza, dell'errore e del male. Ma questo riconoscimento non vale che per il regno delle apparenze: il processo dell'ascensione dello spirito è una liberazione progressiva che può

avere un senso solo in quanto ha dinanzi a sè una liberazione assoluta che distrugge anche il passato ed annulla simultaneamente l'apparenza e il problema dell'apparenza. Non si può dunque applicare nello stesso senso il concetto di realtà al mondo ed a Dio. Il dualismo (e quindi un certo pessimismo) è al fondo di ogni vera filosofia e di ogni religione, anche se non vi è esplicitamente formulato come nello zoroastrismo e nelle dottrine religiose e filosofiche dell'India. Il Vangelo è nettamente dualista; il principe di questo mondo non è Dio, ma Satana: quindi Dio e il mondo sono — almeno relativameute a noi qui sulla terra — i due principii opposti in lotta costante fino al giorno del giudizio. Il platonismo è una filosofia dualistica: ed anche le filosofie secondo le quali il principio ideale svolge da se stesso il mondo come il ragno la sua tela possono dissimulare, ma non sopprimere il dualismo fondamentale: l'inizio metafisico di questo processo, da cui ha origine il mondo, deve pure essere posto in un'ignoranza originaria e relativa, in una imperfetta coscienza di sè, che, pure essendo pensata solo come un *prius* metafisico, è sempre, malgrado tutto, un bisogno, una « povertà », un male radicale. Anche in Kant quell'atto libero della ragione, per cui essa si mette in contrasto con l'ordine divino e che è metafisicamente anteriore ad ogni attività concreta, anche ridotto solo ad una perversione del rapporto normale fra il senso e la ragione, è un vero male radicale, un peccato originale inesplicabile.

15) Nella filosofia come nelle matematiche gli elementi *a priori* della costruzione religiosa e filosofica non debbono essere intesi come principii dai quali si possa derivare tutto il resto per deduzione. Euclide non ha derivato deduttivamente la sua geometria dagli assiomi, nè Spinoza ha costruito la sua Etica per via di deduzione. L'uno e l'altro hanno costruito i loro sistemi con gli elementi tolti all'esperienza ed introdotti come definizioni: i principii *a priori* sono semplicemente i criterii dai quali l'insieme della costruzione deve essere diretto. L'evidenza logica dei tre principii sopra esposti è la conferma del valore logico della sistemazione introdotta dalla filosofia religiosa nella totalità dell'esperienza e il fondamento della sua obbiettività. L'umanità non ha certo atteso questa giustificazione logica per

essere convinta del valore della direzione morale e religiosa, verso la quale essa è attratta da una sete perpetua d'ideale. Benchè il solo e supremo criterio della validità d'una concezione sia la sua perfetta evidenza logica, bisognerebbe disperare del carattere razionale dello spirito umano in genere se non fosse già diretto, sin dall'origine, da un presentimento oscuro sulla via della verità e quindi se la giustificazione logica non fosse già stata preceduta da una specie di consenso naturale di tutti gli spiriti razionali. Come è possibile contemplare il corso secolare dell'umanità senza riconoscere che questo corso riceve il suo senso e la sua profonda verità soltanto da quella perpetua aspirazione verso «la regione dell'eterna verità, del riposo e della felicità eterna» che è la religione? Non è la ricerca accanita della potenza e della ricchezza, non è la successione delle vittorie, dei regni e degli splendori mondani che dà alla storia degli uomini la sua vera continuità ed il suo valore. Questo valore non può essere trovato, se mai, che nella storia delle aspirazioni più profonde dello spirito, per le quali tutte le attività culturali convergono verso la religione come verso il solo e vero fine di tutta la vita spirituale. Hegel ha esaltato questo valore definitivo della religione nelle pagine ispirate con le quali si apre la sua «Filosofia della religione». Qui dunque, in questa aspirazione dell'uomo verso la vita eterna dello spirito risiede la vera realtà, la sola che possiamo considerare come il fondamento delle cose. Noi non possiamo pretendere che questa affermazione, anche nella sua formulazione logica, costituisca la verità assoluta: ma essa è per noi l'ultima e più alta formulazione della verità, la quale ci rassicura invincibilmente contro l'angoscioso dubbio che le linee essenziali della fede spirituale — così come sono state p. es. tracciate con sublime semplicità nel Vangelo di Gesù Cristo — siano soltanto un vano sogno dell'uomo. Se ciò fosse, saremmo allora costretti a concludere che tutto, la religione, la filosofia, la storia dello spirito, la ragione che costruisce e la ragione stessa che nega, non sono che assurdità e follia. Essa lascia senza dubbio sussistere dinanzi alla mente ansiosa dell'uomo molti e tenebrosi problemi: ma ponendo nella vita dello spirito e nel suo tendere divino la realtà ultima delle cose, essa assicura alla nostra vita morale e religiosa un fondamento incrollabile.

Inv. 1/8666